



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012
2010-2011

Épistémologie et historiographie des sciences des religions

Renée Koch Piettre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1094>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 275-282

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Renée Koch Piettre, « Épistémologie et historiographie des sciences des religions », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1094>

Tous droits réservés : EPHE

Épistémologie et historiographie des sciences des religions

L'instance Terre. Recherches grecques et comparées

En empruntant une perspective comparatiste, mais en nous concentrant essentiellement sur le terrain grec, nous avons poursuivi nos recherches sur les modalités d'approche de l'« instance Terre ». Nous avons introduit d'abord la question du paysage religieux, qui nous a permis d'affirmer la nécessaire multiplicité des « dieux du territoire ». Remontant, de là, à la géographie mythique (en l'occurrence celle de l'Hymne homérique à Hermès), nous avons ensuite déplacé notre champ d'observation vers l'oracle historique de Delphes, puis vers Athènes soupçonnée d'avoir implanté à Delphes un culte de la Terre à des fins politiques qui lui étaient propres. Ici Gaia nous a conduits à son alter ego Thémis, comme à sa face pré-politique susceptible d'octroyer la même abondance, et de là à la généalogie autochtone de l'Athènes classique et à la figure politique de la Mère des dieux sur l'agora d'Athènes.

I. Questionnements comparatifs

Ces questionnements se sont nourris de l'appréciation de parutions nouvelles, tels un exemple des « subaltern studies », avec *Out of Athens. The New Ancient Greeks*, de Page duBois (Cambridge MA, 2010) ou, par Claude Calame, Florence Dupont et al., *La voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique* (Kimé, Paris 2010).

Esclavage, clandestinité, révolte : chercher dans la trace la plus ténue des témoignages sur ces foules englouties autant par l'injustice sociale que par la sélectivité de la grande histoire, c'est, pour Page duBois, un parti pris de méthode qui, au risque assumé de l'anachronisme, ancre la recherche historique sur l'antiquité dans le souci du présent : mais l'histoire peut-elle n'être pas située ? Reste que l'intention généreuse ne trouve parfois sa pâture que dans des dossiers assez grêles et trop dispersés dans le temps et l'espace pour que soit possible la parfaite maîtrise des terrains. Un projet tout aussi audacieux, mais sans *a priori* partisan et appuyé sur la variété des compétences individuelles, guide les co-auteurs du second volume, résolument comparatiste : au-delà d'une herméneutique des énoncés, voire d'une critique de la réception, saisir l'épaisseur vibrante de l'événement en acte, qui noue dans une performance orale la voix et l'écoute, les émotions, les gestes, les couleurs et les odeurs, l'espace et la mémoire ; tout ce corps de participations intriquées où énonciation et réception sont elles-mêmes tissées de lambeaux de ce qui ailleurs déjà a été chanté et entendu. Ainsi « la douleur est une fête », fête du chant splendide du deuil parfois rapiécé de quelque strophe d'hyménée. « Personne ne choisit impunément l'anthropologie », lit-on p. 17 : l'anthropologie implique un empirisme qui n'est jamais assuré d'un résultat, et l'aventure de la comparaison menace les savoirs reçus sans être assurée d'en imposer de nouveaux.

II. L'instance Terre (suite)

La question du paysage religieux et l'instance Terre

Nous nous sommes demandé si le concept très actuel de « paysage religieux »¹ et les méthodes qu'il sous-tend rencontraient notre « instance Terre » : cette notion est moderne, elle implique l'observateur lui-même, et son application passe par une critique des préjugés qui privilégieraient longtemps, par exemple, dans l'exploration archéologique, les grands « centres » monumentaux ; elle cherche aussi à dresser des *graphes* de l'activité religieuse qui intègrent les parcours rituels les plus humbles et les diverses strates temporelles ; elle voudrait enfin appréhender les traces fines du global dans le local même. Comment articuler paysage, terre et territoire² ? La terre toujours là est le substrat et la matière première du paysage ; le paysage y ajoute reliefs, eaux et végétation naturels, mais aussi marquages, découpages, constructions, formes d'occupation qui font le territoire en tant que terre habitée ou colonisée par l'homme. Notre ou nos « instance(s) terre(s) » ont affaire aux trois : au singulier, elle offre, sur un espace dont l'extension reste toujours imprécise et indivise, l'expérience d'une résistance (labours), d'un mystère (la germination, les filons métallifères, les morts), d'une promesse (la richesse) ou d'une menace (séismes, sécheresses, fantômes) ; mais elle peut aussi incarner, selon une dimension plus ou moins allégorique, d'une part les formes de richesses liées à cette promesse (fertilité), d'autre part un territoire politiquement et religieusement circonscrit, comme la Rome des Fétiaux ou d'Auguste. Au pluriel, les instances liées à la terre ou en spécifiant une manifestation sont aussi nombreuses que les cultes liés à tel ou tel accident, repli ou point saillant du paysage, source, rocher, sommet, grotte, arbre, mais, sauf exception, les êtres surnaturels reconnus en ces lieux ne se réduisent pas pour autant à des émanations du paysage : tantôt ils s'y rattachent de manière générique autant que particulière – on note ainsi que la déesse osque Méfitis, associée dès l'époque romaine aux émanations soufrées d'une source volcanique, a pu être identifiée par l'archéologie comme une « déesse-source »³ en général, volcanique ou non –, tantôt leur attache à un lieu spécifique se construit cependant d'un nom propre distinct, d'hommages, de gestes, de récits qui en font bien autre chose encore que l'élément naturel « divinisé ». Ainsi une Artémis dite *Kedreatis*, « du Cèdre », à Orchomène d'Arcadie, c'est d'abord une Artémis dont en l'occurrence la statue est logée dans un cèdre, et non une divinité-arbre, que figurerait peut-être une nymphe. Mais ces instances relèvent aussi bien du « paysage social » : en Grèce, autels, tumulus, tombes, fontaines aménagées, bornes, édifices

1. Voir par exemple, pour le paysage religieux, le numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions* 227/4 (2010) ; pour le paysage en général, G. CHOUQUER, *Quels scénarios pour l'histoire du paysage ? Orientations de recherche pour l'archéogéographie*, Coimbra-Porto 2007 ; et les actes d'une rencontre à Santorin : P. N. DOUKELIS (éd.), *Histoires du paysage*, Athènes 2007 (*Archaïognosia*, Supplément 7).

2. Voir D. LIBERSKI, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris 2002, et, dans l'« Avant-propos », sa lecture de S. CZARNOWSKI, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie », *Actes du V^e Congrès international d'histoire des religions*, Paris 1923. Ce dernier pensait, p. 343, que « les dieux du territoire ne sont autre chose que le territoire même ».

3. M. LEJEUNE, « Méfitis, déesse osque », *CRAI* 130 (1986), p. 202-213, p. 207.

tant privés que publics font surgir autant et plus de divinités sous-jacentes et déjà-là, lesquelles du reste ne manqueraient pas même si elles étaient privées de tout ce marquage, comme des virtualités en attente du promeneur ou de l'événement qui les prendront en charge, tels ces êtres de la brousse africaine qui vous possèdent à l'improviste ou ces « lieux chevêtres » repérés sur les cartes des « lignes d'erre » parcourus par les enfants autistes observés par Fernand Deligny⁴. Il resterait alors, pour saisir l'instance terre dans le paysage, à concentrer tous ces faisceaux sur la focalisation la plus étroite.

Retour sur la question de la « grande déesse »

Ces considérations sur l'« instance terre » dans le paysage religieux ont conduit à reprendre la critique du concept de « grande déesse » à partir d'un article d'E. Lot-Falck, « À propos d'Ātūgān, déesse mongole de la terre » (*RHR* 149 [2/1956], p. 157-196). L'auteur, dans son approche, y appliquait au domaine mongol et sibérien les catégories de Jean Przyluski (*La Grande Déesse*, Payot, Paris 1950) et son analyse des figures de ladite divinité la conduisait à y reconnaître des variations impressionnantes : la terre comme opposée au ciel, l'horizontalité de la surface comme opposée à la profondeur (celle du ciel, celle du monde souterrain), la terre dédoublée pour s'articuler à un ensemble terre-eau, la terre comme patrie et comme univers, la terre associée à la montagne, la maîtresse de la terre et des animaux, la terre dans son rapport aux astres, et les formes de délitement supposé de l'entité unique primitive en entité mauvaise d'une part, relevant d'un traitement chamanique, en une multitude d'esprits domestiques d'autre part, qui président aux destinées. Ces puissances mères ne sont d'ailleurs pas nécessairement féminines, et leur androgynie éventuelle ne serait qu'un accident de cette indécision ! Partir de l'hypothèse d'une puissance unique devient d'un encombrement insoutenable. Que faire de cet émiettement, sinon admettre le multiple comme tel, et renoncer à la référence à une « grande déesse » sans cesser de suivre les rencontres et les articulations partielles ?

*La Terre dans la géographie mythique des Grecs :
dans l'Hymne homérique à Hermès*

Il n'en reste pas moins que le mythe grec pose l'existence d'une puissance « Terre » originelle. Peut-on inscrire celle-ci dans le multiple du paysage ? Peut-on suivre un cheminement intellectuel de division, de délitement ? Pour situer la Gaia grecque dans la topologie mythique, nous avons suivi les fines analyses de Dominique Jaillard⁵. Le feuilletage vertical de l'espace (Olympe des dieux, terre des hommes, profondeurs des germinations, enfers et Tartare) s'y trouve doublé par une articulation horizontale entre le centre (l'antré arcadien, lieu de la naissance du dieu fils de Maïa ; l'île de Calypso, « omphalos de la mer », *Odyssée* I, 50) et les confins d'où les Olympiens tirent leur nourriture d'immortalité, cette même ambrosie que la grotte centrale de Maïa renferme à profusion : les confins sont

4. F. DELIGNY, *Œuvres*, Paris 2007, par ex. p. 814-815. Nous devons à Pierre Ginésy notre attention à ces travaux.

5. D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès. Une 'théogonie' hermaïque*, Liège 2007.

justement supportés par Atlas, père, selon certaines traditions, de Calypso et de Maïa. La mobilité d'Hermès lui permet de franchir les seuils réputés infranchissables, les barrières hérissées entre ces divers espaces : le dieu né de l'union amoureuse entre Zeus et Maïa vient clore ainsi le cycle de violence qui présidait aux naissances primordiales selon Hésiode. Sa mobilité est nécessaire aux échanges qui président à l'économie divine comme au partage définitif des honneurs, *timai*, entre les dieux.

Comme la tortue dont il fait la première lyre pour en déployer le premier chant théogonique, Hermès apparaît dès lors comme l'équilibre d'un monde devenu opérationnel et qu'il fait consoner à la manière dont le « jouet » qu'est la tortue associe dans sa morphologie le ciel et la terre. C'est ainsi qu'Hermès « réalise » (*krainei*) conjointement, dans son chant, « dieux immortels et Gaia ténébreuse », mais dans le seul temps de son geste ou de son chant, sans laisser de trace profonde, antérieurement à toute fondation et à tout sacrifice.

Tous les dieux sont dès lors conviés aux opérations rendues possibles : Gê « aux larges flancs », reste le socle principal où Apollon assoit ses fondations, quand Poséidon tient les « racines » de la terre fondée, Hestia assure le contact durable du foyer au sol, Héraclès a préalablement parcouru la terre inculte, l'*agros* d'avant la fondation pour en inscrire les premiers gestes avec le sang du meurtre, et Hermès, selon une glose d'Hésychius, se réserverait le rôle de l'*auxidêmos*, celui qui « accroît le peuple » (ou la graisse ? *dêmos*, oxyton, a le sens de « graisse », et propérispomène, le sens de « peuple »), qui multiplie la prospérité une fois la fondation acquise : sa familiarité non seulement avec les confins atlantéens, mais aussi avec les profondeurs où règnent Gê, Perséphone, Hécate, lui permet d'en faire affleurer et circuler les richesses mais aussi d'enchanter (*thelgein*) et d'y retenir qui il veut dans des liens infrangibles⁶.

Dans le jeu de ces articulations panthéoniques, Gaia, la « Terre ténébreuse », malgré une présence souvent effacée dans le culte, tient pourtant une place à part, à elle seule opposée à tous les autres dieux au v. 427 de l'*Hymne* : mais ce n'est que par les démultiplications opérées par Hermès, le plus jeune des dieux, que peuvent s'exprimer pleinement (ou au contraire être retenues, empêchées) les infinies promesses en germe dans la Terre comme puissance première et assise originelle.

Reste que ce qui naît proprement de Gaia se situe, selon le mythe (qu'il faut analyser en clef synchronique) antérieurement à la disjonction entre mortels et immortels : géants qui n'ont d'immortalité qu'autant qu'ils touchent terre, rois autochtones destinés, comme Érechthée, à retourner dans le creux de la terre, récoltes spontanées dont jouirent les hommes de l'âge d'or devenus après leur mort, douce comme le sommeil, nos bons génies « sur la terre » (*epichthonioi*), « dispensateurs de richesses » comme Hermès (*ploutodotai*, Hésiode, *Travaux*, 126).

6. Voir l'Hermès Katochos des lamelles de défixion.

Gaia entre Delphes et Athènes

Au-delà de l'ancre de Maïa au centre du monde, nous avons interrogé alors le statut historique de Gaia dans ce nombril du monde qu'était aux yeux des Grecs le sanctuaire de Delphes (cf. la légende des deux aigles lâchés par Zeus aux deux extrémités opposées de la terre, et se rejoignant sur l'omphalos de Delphes)⁷. Il semble démontré⁸ que sa présence⁹ y était aussi tenue dans le culte¹⁰ et tardive dans l'histoire, que primordiale dans le mythe, où sa fonction première est de fournir, assistée du dragon ou laissant siéger une Thémis nocturne¹¹, une antithèse et une préhistoire du rôle d'Apollon comme véhicule et interprète de l'ordre de Zeus : d'autres versions du mythe de la fondation de l'oracle delphique introduisent une ou deux figures intermédiaires (Thémis et Phoibè), pour médiatiser cette opposition et la pacifier (Eschyle). L'arrière-plan de Gaia, interprétée comme la divinité première d'Hésiode, préserve la zone d'obscurité qui nourrit l'imaginaire de la « bouche de la terre »¹², le délire de la Pythie et l'autorité de la parole prophétique.

Il convient cependant d'étudier le lien entre un discours de mise en valeur de Gaia à Delphes, et la politique athénienne de revendication d'autochtonie¹³, qui conférerait à ce culte un cadre historique précis (nous sommes alors au v^e siècle).

Le climat de doute sur le rôle de Gaia à Delphes ne nous satisfait pourtant guère. Les traces archéologiques d'un culte presque sans inscription monumentale n'ont pu que passer inaperçues dans les fouilles d'un pareil site, accompagnées d'évacuations massives des déblais. Une remarque de P. de La Coste-Messelière (*Au Musée de Delphes*) reste pertinente : à savoir que l'espace où l'on situe le *temenos* de Gâ, immédiatement au sud du grand temple d'Apollon, marqué d'une petite source mais profondément bouleversé par les reconstructions monumentales du temple aux v^e et iv^e siècles, est resté curieusement à peu près vide de constructions et d'offrandes jusqu'à l'exèdre d'Hérode Atticus vers 140 de n. è.

À partir de là nous avons examiné la question de Thémis, si proche de Gaia à Delphes (prologue des *Euménides*, *Iphigénie en Tauride* 1245 sqq.), mais aussi peut-être à Athènes.

7. Pindare fr. 54 Maehler; voir W. H. ROSCHER, « Omphalos », *Abh. Leipzig* 29 (1913), p. 54-105.

8. Voir C. SOURVINOU-INWOOD, « Myth as History: the Previous Owners of the Delphic Oracle », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres 1987, p. 215-241.

9. Voir A. B. COOK, *Zeus* II, Cambridge 1925, p. 176, n. 1, pour les « attestations », dont certaines sont mythiques.

10. Une statue du iv^e siècle dont la base porte le nom de Gê avait été retrouvée près de la fontaine Castalie à côté d'une autre base portant le nom de Thémis : R. FLACELIÈRE et P. de LA COSTE-MESSELIÈRE, « Une statue de la Terre à Delphes », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 54 (1930), p. 283-95.

11. Dans *Iphigénie en Tauride*, v. 1245-1283 : le passage requiert une étude approfondie.

12. « Toi qui habites l'édifice splendide autour de la Grande Bouche », dit le Chœur à Apollon dans les *Choéphores*, 806 (mais le texte n'est pas assuré). Voir notamment M. DELCOURT, « Bouche de la Terre », dans *L'Oracle de Delphes*, Paris 1955, p. 136-143.

13. Sur l'histoire des relations entre Athènes et Delphes voir C. W. HEDRICK (jr), « The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens », *AJA* 92/2 (1988), p. 185-210 ; S. LAMBERTS, « The Sacrificial Calendar of Athens », *The Annual of the British School at Athens*, 93 (2002), p. 353-399 ; R. NEER, « The Athenian Treasury at Delphi and the Materials of Politics », *ClAnt* 23/1 (2004), p. 63-93.

Thémis et Gaia

Dans le *Prométhée enchaîné*, Gaia et Thémis¹⁴ sont assimilées l'une à l'autre comme « une forme unique sous des noms divers » (v. 209 *sq.*), Thémis étant d'autre part, pour cette raison même, présentée comme la mère du Titan Prométhée (v. 18, 209). D'où vient cette assimilation ? Dans la *Théogonie*, v. 901-906, l'union de Zeus et de Thémis, la Justice divine, fille de Terre et de Ciel, deuxième épouse du roi des dieux (après Métis, et avant Héra, qui présidera à l'institution du mariage) a pour fruit la triade des *Hôrai*, les « Heures » :

Ensuite il épousa la brillante Thémis, qui enfanta les *Hôrai*,
Eunomia [Bonne répartition], *Dikê* [Justice] et *Eirênê* [Paix] florissante [tethaluan :
idée d'exubérance végétale], qui veillent sur les travaux des hommes mortels,
et les Moires [...].

Pindare (*Hymnes* 1b Puech = fr. 30.6 Schroeder) fait même de Thémis la première épouse de Zeus : et les Moires ne sont plus que son escorte, les Heures demeurent ses enfants :

Parées d'un bandeau d'or et porteuses de beaux fruits,
Elle mit au monde les *Hôrai* véridiques.

Les noms que portent ici les *Hôrai* enfants de Thémis renvoient à des vertus politiques : *Eunomia* (Bonne répartition), *Dikê* (Justice) et *Eirênê* (Paix). Ces vertus sont cependant, du côté des hommes, les conditions de la prodigalité de la nature. On le voit bien avec Aristophane, qui emprunte les noms des *Hôrai* pour le titre de deux de ses pièces : dans l'une¹⁵, Athéna vante Athènes comme une cité où tous les produits de la terre abondent tout au long de l'année, sans distinction des saisons (le potiron en plein hiver, etc.). Dans la *Paix*, l'Athénien Trygée, un paysan excédé par les privations qu'entraîne la guerre, réussit à s'envoler vers l'Olympe sur le dos d'un scarabée, pour délivrer la Paix (l'une des Heures), que la Guerre avait enfermée dans une caverne, et la ramener sur terre flanquée de deux suivantes, la Bonne récolte, Opôra, et la fête, Théôria. Lui-même, Trygée, va épouser Opôra, et la comédie se termine en chant de noces et promesse de bombance.

Que signifient les vertus politiques incarnées par les Heures ? Le nom d'*Eunomia*, « Bonne Répartition » et la comparaison avec les Moires, « lots », « parts », qu'Hésiode donne pour sœurs des Heures, suggère que l'idée première est du côté d'un heureux partage, celui qui ne risque pas de déclencher la colère de la divinité de la rétribution, la Némésis, qui se trouvait honorée en Attique, à Rhamnonte, aux côtés, précisément, de Thémis¹⁶. S'il y a heureux partage, c'est que chacun et toute chose se règlent dans les limites qui lui sont imparties, et voilà précisément ce que signifie la *Dikê*, autre nom de la Justice : *dikê* devient amende ou châtement

14. Sur Thémis, voir notamment J. RUDHARDT, *Thémis et les Horai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève 1999 ; M. CORSANO, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce 1988, et le compte rendu de C. DARBO-PESCHANSKI dans la *Revue de l'Histoire des Religions* 206 (1989), p. 409-412.

15. *Hôrai*, comédie perdue dont Athénée (9, 372b, cf. 14, 653f) nous a conservé un fragment.

16. Pausanias, I, 33, 3 (un autre culte, à Smyrne, s'adresse à deux Nemeseis, filles de la Nuit), cf. VII, 5, 2-4 et IX, 35, 6.

dès lors que l'on voit enfreindre les limites de la juste répartition, de la même façon que Némésis, rétribution, devient vengeance divine pour châtier la démesure humaine. C'est pourquoi l'abondance prodiguée par Thémis et les Heures n'est jamais surabondance, mais cela même que le pieux respect des lois établies permet de voir fructifier en accord avec les dieux : l'Athènes des *Hôrai* d'Aristophane ne peut transgresser la loi des saisons que grâce à sa piété exceptionnelle (v. 12-13, *epeidê tous theous sebousin, sebontes humas*). Ainsi Thémis, malgré son antiquité vénérable de Titane, apparaît comme une contrepartie pré-politique de Gaia, et ses bienfaits sont les mêmes, mais, en deçà (du point de vue des hommes) du temps de la disjonction entre mortels et immortels, elle les prodigue sous conditions, là où Gaia les répandait sans compter dans l'âge d'or. Le mythe de Prométhée selon Hésiode instituant le temps même de la disjonction, il fallait bien que sa mère l'accompagnât, de l'autre côté de l'événement séparateur, sous le nouveau nom de Thémis (ailleurs sa fille) et sous l'autorité de Zeus.

Prolongements et conclusion

Transplantant alors notre enquête à Athènes, nous nous sommes penchés sur la question de l'« autochtonie » athénienne et sur le rôle politique de la Mère des dieux (elle aussi volontiers assimilée à Gaia, mais surtout, dans Athènes, à Rhéa ou Déméter) au cœur de l'*agora*, non loin d'un Apollon Patrôos, à la fin du v^e siècle. Nous reviendrons sur ces points dans des publications séparées.

S'il se dessine bien une Gaia comme figure primordiale présente dans le culte entre Athènes et Delphes, cette Gaia ne se sépare pas du panthéon auquel elle s'articule y compris par syncrétismes. Il restera à examiner sur pièces la multiplicité en acte des cultes qui font vivre religieusement un territoire donné.

